

ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ЦИФРОВУ ЕПОХУ

Чорний Р. В.

ВСТУП

У ХХІ столітті надзвичайно актуалізувалася потреба нового осмислення цивілізаційних і культурних вимірів буття людини. Культура як гарант цілісності людини, як реальність, що надбудована над природою, проходить випробування своїх можливостей. Наскільки в сучасній культурі людина може залишатись людиною? Наскільки сучасна культура є гарантом людської цілісності? Усі ці питання презентують той комплекс проблем, який визначається як гуманізація соціокультурного простору. Очевидно, що культуротворення є ключовим фактором гуманізації соціокультурного простору. У контексті цифрових технологій, трансформації комунікації на цій основі, формується новий простір культурних цінностей. Найголовнішим бастионом збереження культури як цілісності, яка актуалізує цілісність людини, стають національні культури. Національну культуру можна назвати суто традиційною культурою, яка завжди апелює до історичного досвіду, в якому формувалася нація, де вона має свою долю, свій проєкт майбутнього.

1. Національна ідентичність в культурі України

Національна ідентичність в контексті цифрових верифікацій стає проблемою, що поєднує етичні, естетичні, моральні, духовні, національні пріоритети культуротворення. Ідентичність має епіцентром презентації системи влади. Це влада дискурсу, влада культуротворчих ініціатив, влада політичних інституцій, влада особистого «Я». Національна ідентичність в культурі зокрема у сучасному світі не є однозначною, не є керованою, вона не є ідеологічно залежною від інструментів влади і всього широкого пресингу владних інтуїцій. Національна культурна ідентичність не є вузько орієнтованою на владні механізми реальністю культуротворення і не є детермінованою власне етнодискурсом, етнокультурою, етнореальністю як такою.

Межею культури ідентичності ХХІ століття, стає технічний розвиток, стихійний прогрес цифровізації суспільства. Змінюються поняття ідентичності та культури в цілому. Цифровий режим світового порядку, спрощує можливість переходу від глобального до локального.

Ідентичність однієї людини зі своїм суб'єктивним баченням, може стати фактором ідентичності окремого кола осіб, суспільства, нації. Тобто, нав'язати культурну ідентичність масовості, в часи цифровізації це стає як можливістю розвитку, так і проблемою майбутнього покоління, а саме проблемою самовизначення індивідуума.

Весь контекст глобалізації культури характеризується тим, що культура мігрує від своїх субстанційних засад і своєї ролі носія високої духовності до споживчих інтересів культурних процесів. Йдеться про те, що засіб усуває мету, а мета губиться в тих складних наслідках, які виникають як розмаїття результатів діяльності. Вже важко зрозуміти, як створювався цей процес.

Говорячи про сучасну культуру, ми забуваємо про те, що культуру розуміють як процес продукування цінностей, які визначаються як суто натуральні цінності цілесвідчення, тобто продукти культурних практик. Так, втрачається цілісність культури, що пов'язана із суб'єктивністю як відповідальністю за простір культуротворення. Процес гуманізації пов'язаний з ідеєю виховання, в українському варіанті це свідчить про те, що суб'єкту культуротворення потрібно надати крила традиції, надати можливість бути людиною соціуму. Інший вимір культури традиційно визначається, починаючи від технологічно зазначених артефактів і закінчуючи шедеврами видів мистецтв, всім тим, що створено завдяки продукуванню культурних цінностей. Втім, дихотомія суб'єктно-об'єктної опозиції не є достатньою. Так, в рамках цифрової проблематики, культура потребує опосередковуючого зв'язку. Що стоїть між суб'єктом і об'єктом як продуцентом і реципієнтом в культурі, що допомагають осмислити цінності культури. З одного боку – стоїть традиція як морально-етичний кодекс, з іншого боку – культуротворення у вигляді технологічних новацій, сучасного феномену людини майбутнього. Однак, цього теж не достатньо, щоб осмислити сьогоднішній стан культуротворення, тому що медіатором є сам феномен межі, феномен переходу із суб'єктно-об'єктної парадигми до іншої. Проблемною межею культурних експлікацій, є проблема ескалації масової культури. Зокрема Дж. Сторі в його роботі «Теорія культури та масова культура» намагається визначити, в чому ж полягає суть цієї масовості. Дж. Сторі пише: «Так, відправною точкою для кожного визначення масової культури є те очевидне зауваження, що масова культура – це просто культура, яка подобається значній кількості людей. І без сумніву такий кількісний показник дістане широке схвалення. Можна аналізувати продаж книжок, компакт-дисків, відеокасет, можна досліджувати цифри відвідування концертів, спортивних заходів, святкувань, можна аналізувати засоби маркетингових

досліджень щодо переваг аудиторій тих чи інших програм. Такий світ цифр, безперечно, багато про що може нам повідомити. Але, як це не парадоксально, проблема може полягати у тому, що він може розповісти нам забагато»¹.

2. Глобалізація та глокалізація як фактор культури

Дослідник говорить про те, що масова культура заповнюється реципієнтами, тими хто так чи інакше споживають культуру. Проблема глобалізації та глокалізації була гостро зазначена у 80-ті роки ХХ-го століття і це поняття увійшло в науковий обіг в працях Р. Робертсона. Але він не визначив ці поняття достатньо однозначно. У Р. Робертсона комунікаційний пресинг дає культурі нового дихання. Але згодом ця реальність стає більш широкою і свідчить про те, що з одного боку, є зазіхання створити певний планетарний простір культуротворення, а з іншого, створити інформаційну ауру, де комунікативні технології утворюють свою екосферу. У розумінні ж Р. Робертсона глокалізація повинна стати своєрідною сполучною ланкою між «простором потоків» та «простором місць» глобалізації, деномінуючи саме другий географічний вимір. Глобалізація передбачає не тільки виникнення нових моделей чи учасників інтеграції, а й систематичну фрагментацію існуючих одиниць, а також формування нових учасників та їх об'єднань, для яких існують можливості спілкування та мобільності в обхід новостворених бар'єрів. А отже, глобалізація не веде до створення нової сингулярності, а генерує натомість множинну фрагментацію, яка й є глокалізацією².

А. Єрмоленко відмічає: «Досить поширеною є думка, що глобалізація – це форма сучасного імперіалізму, тобто політика експансії розвинених країн так званого першого світу («Заходу» чи «Півночі», якщо скористатися іншими поняттями), спрямована проти решти країн третього світу («Півдня»), дедалі більше поглиблюючи провалля між ними. І це твердження має цілком вагому підставу. Однак це тільки один бік медалі. Другий бік відбиває те, що глобалізація містить у собі певні ризики і для розвинених країн, зокрема загрожує усталеним демократичним інституціям Заходу. Адже становлення цих інституцій як чинника західно-європейської модернізації спиралося зокрема і на ідею нації. На думку Габермаса, саме завдяки їй, історичній констеляції, пов'язаних з певною територією держави, нації та

¹ Сторі Дж. Теорія культури та масова культура / пер з англ. Сергія Савченка. Київ : Акта, 2001. С. 21.

² Robertson R., Lechner F. Modernization, Globalization and the Problem of Culture in the World-Systems Theory // Theory, Culture & Society. 1985, N3.

національно-народного господарства, демократичний процес малопомалу набував своїх інституціональних форм. Понад це ідея про демократичне суспільство здатне рефлексивно досягти саме себе в усіх своїх частинах, досі могла реалізуватися тільки в межах національної держави»³.

Отже, масова культура не є єдиним продуцентом в глобалізаційному просторі культури, ситуація є набагато складнішою, ніж здається. Спрощене протиставлення цивілізації і культури, зокрема масової – це не лише боротьба за духовність, бо справжня культура – це bastion виборювання цілісності духу як цілісності культури. Тобто, можна сказати що виникає той вимір культуротворення, який допомагає зрозуміти сутність трансформації культури, які вписуються в рамки всього того, що В. Кизима описує як тоталогію, вчення про оновлення, в якому механізм життя розглядається через розгортання суб'єкт-об'єктної цілісності людини. «Концепція оновлення тоталогії, – відмічає В. Кизима, – спрямована на аналіз трансформативних цілісностей, тотальностей, які розгортаються в собі, залишаючись ідентичними собі. Таким чином, ідентичність у змінах має еволюційний, природний характер, що належить природним і соціальним об'єктам, які ототожнюються життєвому шляху людського «Я», яке зберігає наслідування пізнавальних процесів, що розгортаються, але не втрачають єдності форм спілкування, наприклад, діалогу, гри тощо»⁴. Таким чином, тоталогія намагається знайти сучасні трансформації культури як цілісності.

Українська дослідниця Л. Чорна, аналізуючи творчість Е. Морена, в монографії «У пошуках ідеалу» пише: «Отже, застосовуючи дану метафоричну формулу, Морен показує певне узагальнення функціонування великих систем та їх інтерпретацію. Будь-який циклічний процес, що інтерпретується як екологічна система, несе в собі принцип оновлення цілісності та існує як перманентно скануючий холізм. Де холізм – це принцип системності, який домінує над усіма складовими системи. Водночас Е. Е. Морен пише про те що принцип холізму мусить корелюватись антихолізмом, визначенням окремого, одиничного як носія системності. Будучи надзвичайно важливою, така бінарна опозиція холізму (тотальної системності) – антихолізму (як системотворчості на підставі одиничного, окремого, особливого) і надає можливість звернення до поліфункціональних реалій існування

³ Єрмоленко А.М. Взаємодія стратегічної та комунікативної раціональності за умов глобалізації. Людина і культура в умовах глобалізації. Київ : ПАРАПАН, 2003. С. 72.

⁴ Кизима В. В. Тоталогія. Київ : Парапан, 2005. С. 15.

екологічних систем»⁵. Ці роздуми надають можливість осягнути глобалізаційний простір культури.

Досліджуючи глобалізаційний простір культури, слід звернути увагу на роботу О. Копієвської «Трансформаційні процеси в культурних практиках України: глобальний, глокальний контекст та локальні особливості», в якій вона зазначає, що: «Глобалізм – це ідеологія панування світового ринку. Суть глобальності полягає в розумінні того, що ми живемо у світовому співтоваристві, у тому сенсі, що уявлення про замкнений простір перетворилося у фікцію, адже жодна країна або група країн не можуть відгородитися одна від одної; різні форми економічної, політичної, культурної взаємодії стикаються одна з одною та в умовах національних держав більшою або меншою мірою вплітаються в так звану спільність соціальних відносин. Глобальність відображає те, що відтепер усе, що відбувається на нашій планеті, не зводиться до локально обмеженої події, що всі винаходи, перемоги, катастрофи стосуються всього світу, всього людства. А це значить, що всі держави, організації, інституції повинні вибудовувати свою діяльність згідно з вектором «локальне– глобальне». Глобалізація передбачає процеси, у яких національні держави і їх суверенітет вплітаються в транснаціональне. Глобалізація є результатом безлічі діалогів. Отже, можна стверджувати, що глобальні, глокальні й локальні процеси взаємообумовлюють один одного й, відповідно, сприяють певному руху в усіх сферах буття. Слід підкреслити, що глобалізація активізує диверсифікацію регіональних зв'язків, які будуються на взаємному узгодженні інтересів держав. Маючи діалектичний характер, глобалізація, з одного боку, створює умови для формування єдиного простору, а з іншого – привносить у цей єдиний простір специфіку окремих регіонів і країн, культурне різноманіття яких характеризується глокальними й локальними особливостями»⁶. Таким чином, ми можемо охарактеризувати глобальність як панівний процес, який змінює розвиток культури світу, держави, соціуму, окремих індивідів.

В дослідженні О. Копієвської, щодо впливу глобалізації на загальну картину культури світу, зазначається: «Саме глобалізація спричинила розвиток і трансформацію загальної культурної картини світу, у якій відчувається певне домінування більш економічно, політично й ідеологічно розвинутих країн. Водночас не слід забувати, що глобалізаційні трансформаційні процеси напряму пов'язані з парадигмою постмодернізму,

⁵ Чорна Л. В. У пошуках ідеалу. Монографія – Київ: «Освіта України», 2016. 241 с.

⁶ Копієвська О. Р. Трансформаційні процеси в культурних практиках України: глобальний, глокальний контекст та локальні особливості (кінець XX – початок XXI ст.). 2018. с. 145-146

з його відмовою від класичного дискурсу, проголошенням деконструкції, з іншим ставленням до комунікації, з відмовою сприймати історію як лінійний закономірний процес, як об'єктивну реальність»⁷. Сьогодні, у добу цифрової культури, коли світ розглядається як медійний простір, будь-яка культурна практика одночасно усвідомлюється й «глобально», і «локально», причому локальність сама по собі, є глобальною всередині. Цифрова епоха розвитку суспільства, дає змогу пройти шлях глобально-локально-глобально.

Розглядаючи картину глобалізації культури, дослідники Великої Британії Д. Гелд, Е. Мак-Грю, Д. Голдблатт, Д. Перратон, які надають певну типологію глобалізації культури: «Різного роду гіперглобалісти пояснюють або прогнозують гомогенізацію світу під тиском американської поп-культури та всієї системи західного конс'юмеризму. Як і стосовно решти форм глобалізації, гіперглобалістам протистоять скептики, котрі відзначають поверховість і штучний характер глобальних типів культур порівняно з національними культурами, а також дедалі більше значення культурних відмінностей і конфліктів поряд з геополітичними прорахунками головних світових цивілізацій. Прихильники трансформаціоністської політики тлумачать переплетення культур і народів як появу культурних гібридів та нових культурних глобальних мереж»⁸.

Ці автори намагаються структурувати феномен глобалізації культури на підставі певних цивілізаційних процесів. Так, вони визначають, що у доmodерний період культурна глобалізація ініціювалася світовими релігіями, які були тим спонукаючим фактором, який поєднував і утворював спільність світобудівних інтенцій. Наприклад, елінізм вже формує свою стратегію комунікацій і глобалізацію культури, де дороги стають домінантою надання доступу від центру до периферії, що стає основою для того, щоб здійснити комунікацію і управляти периферією. Потім замість них приходить імперський імпульс. У більш пізні часи такими засобами стають телефон, а з часом – інформаційні цифрові технології.

Необхідно зазначити, що структура культурної експансії глобалізації формується як релігійна, модерно-економічна, постмодерна. У постмодерній культурній глобалізації домінує той самий економічний бізнесовий напрям, що і в модерній культурній глобалізації, але він утворюється на підставі підвищених технологічних реалій свого

⁷ Копієвська О. Р. Трансформаційні процеси в культурних практиках України: глобальний, глокальний контекст та локальні особливості (кінець ХХ – початок ХХІ ст.). 2018. с. 148.

⁸ Гелд Д., Мак-Грю Е, Голдблатт Д, Перратон Д. Глобальні трансформації / пер. з англ. В.Курганського, В. Сікори. Київ : Фенікс, 2003. С. 385.

самоздійснення. Цей висновок допомагає в певній мірі зрозуміти що глобалізація культури не є винаходом сьогодення, вона є однією з фаз культурно-історичного процесу.

3. Культура як цілісність сучасного суспільства.

Фактор гуманізації соціуму

В даний момент постає питання щодо культури України, яка знаходиться на межі нівелювання своєї суб'єктності, простіше кажучи, про що активно говорять представники інших держав, ця загроза дійсно не є ефемерною, тому виникає питання, як в культурі здійснюється саме це нівелювання суб'єктності, чи можна визначити культуру в сучасній незалежній Україні як певний вимір, який так чи інакше свідчить про її цілісність, про її доцільність зберігати потенціал всіх попередніх культурних надбань.

На даний час не можна знайти один єдиний усталений вимір культуротворчості. Субстанційна категоріальна матриця культуротворчості не підходить, так як вона вже відходить в певні аналі історії. Феноменологічна, що пояснює культуру як те, що людині дається світ, теж не є актуальною. Все інше, що пов'язане з визначенням культури, а саме ці певні інституції, такі як освіта, наука, мораль, в певній мірі характеризує культуру, але не дає ознак того виміру, який би характеризував культуру як цілісність. Тому важливо дотримуватись визначення культури як суб'єктного простору, який поєднує в собі поведінку, діяльність і стан. Мається на увазі, що втрата культурою держави відбувається набагато раніше, ніж втрата суб'єктності держави. Ми зараз знаходимося на стадії руйнування культури ззовні і зсередини. Руйнування цілісності передувє створенню загрози безсуб'єктного простору, де людина існує на невідомому ландшафті всіх можливих «Я», які так чи інакше не можливі як суб'єкт культуротворчості. Тобто виникає декілька важливих проблем, а саме зазначити категорію суб'єкта і охарактеризувати його як суб'єкт культури.

Таким чином, проблема полягає в тому, що культура України відображає загальну ситуації глобалізації та розвитку культури як у внутрішньому, так і у зовнішньому аспекті державотворення. В ній зберігається традиційний вимір субстанційності, носія високої духовності, яку зараз пов'язують з українським бароко. Тому культура України потрапляє в пастку метамодерну, широких інсталяцій, коливань між соцреалізмом, тоталітаризмом, модерном, постмодерном та ін. Власне тут потрібно зазначити культуру як цілісність, яку можна характеризувати в плані суб'єктності як єдність етосу, еросу та праксису, або ж єдності моралі, поведінки, діяльності та стану. Це дає можливість

говорити про той вимір, який власне і допомагає вийти на проблему гуманізації суспільства в епоху цифровізації, на проблему втрати людської цілісності.

Спостерігається безпека втрати реальності як образної ідентичності людини, так само і безпека втрати людини як такої, яка адекватно сприймає реальність. Це все належить до культурного ареалу, і все це, звичайно, має ті ознаки, які можна охарактеризувати як екологічні детермінанти. Зараз все більше і більше говорять про теорію хаосу, про хаосогенне середовище, про неупереджену, непередбачувану реальність, з якою може зустрітись людина на кожному кроці свого існування. Ця складність існування людини в культурі набуває своєї етики і естетики.

Розширено трактується поняття «атрактор». Евристичним механізмом інтерпретації презентації інформації стає категорія «атрактор», яку ввів в науковий обіг Дж. Уїллок. Атрактор розуміється як зона спокою, тиші, комфортності в хаосогенному комунікативному середовищі. Отже, утворюється певна комунікативна рекреалогія, де формується потреба знайти рекреацію, де б людина могла бути людиною. Відтак, культура сприймається як низка співскладених дискурсів, а саме: візуальних, вербальних, комунікативно-інформативних, які поєднують в собі цілісність сприйняття світу. Людина, перебуваючи у часовому стані атракторів, сприймає реальність навколо себе, саме як світ коливань, та постійного вибору, того чи іншого стану комфорту і позиції в цілому.

Культура дає можливість визначення таких зон, а це в свою чергу, дає можливість визначити культуру як реальність, що продукує атрактори. Якщо говорити більш ближче до нашої реальності, то – атракціонів. Атракціон, на відміну від атракторів, в 30 роки розумівся як видовищна реальність, що утворена на основі ідеології. Зараз, зазвичай, ідеологічний регулятив підмінюють національною ідеєю. Адже, скільки б не велось розмов про національну ідею, її ніхто не може сформулювати. Національна культура сучасності – це культура, яка формується не разом з державою, як це було за доби модерну, коли вся Європа створювала національні держави і відразу ж формувалася етнічність. Постфактум, після виникнення держав-націй поступово формується етика національного бачення і розуміння світу під впливом протестантизму про що блискуче писав М. Вебер. Нам залишається лише сказати, що, якщо в державотворенні втрата суб'єктності означає втрату держави, то в культурі цей процес здійснюється перманентно. Суб'єкт виборює своє ставлення до світу. Суб'єкт культури вимушений здійснювати себе як реальність світотворення у власній окремій

діяльності. Можна сказати що така постановка проблеми ставить багато запитань.

Увійшло у звичку говорити про багато різних «свідомостей». Так, зокрема, в суспільній свідомості вирізняють правову, політичну, моральну, релігійну, групову, індивідуальну тощо. В етнології серед етноутворюючих прикмет називають національну свідомість. Існує плюралізм та розмаїття в трактовці головного, того що раніше, зокрема, у XVIII столітті, трансцендентальний суб'єкт уособлював персональний тип свідомості як феномен культури, який стає національним суб'єктом в тих практиках культуротворення національної культури, де здійснює себе як митець, творець. Якщо йдеться про праксис в цілому, про діяльність, то вона достатньо опрацьована в марксистській школі та визначається як жива діяльність, яка утворюється тут і зараз, абстрактна діяльність, яка розбивається на суб'єкт, засоби та предмет діяльності.

В. Шинкарук визначив, що мета не може бути здійснена без мотивації, не може бути сформована без результату, який не формується як певний проєкт (цілепокладання) завершеної цілісності людини. Саме тому велику увагу у дослідженнях київської філософської школи приділяється поняттям «гуманізм», «гуманізація». Адже, саме «гуманізм» і «гуманізація», залишаються тією основою цінності людини, незалежно від розвитку технологій, цифрової культури мас, як основи ідентичності і внутрішнього «Я» в сучасному світі. Так, у роботі Т. Розової та Л. Чорної «Людина. Культура. Філософія» надана наступна характеристика гуманізму з історико-філософської точки зору: «Поняття «гуманізм» з'явилося порівняно недавно, у середині XIV століття. Воно було створено так само, як поняття законник (*legista*), юрист (*giurista*), знавець канонічного права (*canonista*), художник (*artista*), що вказують на викладачів і вчителів граматики, риторики, поезії, історії і філософії. Крім того, вже в XIV столітті з'явився термін «*studia humanitatis*» (гуманітарні дисципліни). Вважалося, що в духовному становленні людини основна роль належить словесності, тобто поезії, риториці, історії і філософії. Дійсно, з усіх інших дисциплін саме вони являються більш придатними для формування духовності людини.

Отже, «гуманізм» означає загальну тенденцію, що починається з Франческо Петрарки, і знаменує собою початок нового періоду в історії думки і культури. Гуманізм епохи Відродження не був філософською думкою. Це була скоріше культурна і педагогічна програма.

Епоха відродження або Ренесансу, осмислюється у багатьох працях. Однак це зовсім не означає, що вчені досягли однотайної думки щодо її характеристики. Це пояснюється насамперед неординарністю названого періоду історії культури Європи. В цей час відбуваються

значні зміни в усіх сферах життя людини, які пов'язані з такою характерною рисою епохи як гуманізм»⁹.

Гуманізм кийвської філософської школи визначається тим, що сутність цілепокладання і цілездійснення реалізується через засоби як проект. У працях академіка В. Шинкарука зазначено, що засоби залишаються константою серед всіх перетворень. У контексті проблем культуротворчості важливо зазначити, що засоби культуротворення є унікальними і універсальними. Це засоби комунікації, технології, які в свою чергу є інтернаціональними.

4. Свідомість як невід'ємна частина культуротворчості соціуму

Можна стверджувати, що це єдність всіх суб'єктів культуротворення як культурно-історичної цілісності. Говорячи про свідомість як про реальність, що інтегрує в собі суб'єктність – моральну, етичну, естетичну і праксеологічну, важливо зазначити її специфіку. Свідомість принципово не може вмістити в собі дійсність і тому вона постійно перебуває в постійному становленні. На неї мають вплив процеси, що відбуваються в сучасному науковому пізнанні, «екофільні» або «екофобні» традиції, властиві тому чи іншому етносу, нації, державі, домінуючому світоглядні установки людському співтовариству, тощо.

Свідомість не може бути генеруючим фундаментом єдності морального, праксеологічного та естетичного суб'єктів культури. Отже, нам потрібно зрозуміти, в якій культурі ми живемо. Як зазначила В. Нічик, іманентний трансценденталізм Г. Сковороди є глибинною віссю українського культуротворчого менталітету. З плином часу приходить мозаїчна деконструкція культури, в якій ми вже не бачимо глибинного дискурсу, глибинної основи. Однак єдність не є ознакою культури, вона є ознакою свідомості суб'єкта і об'єкта, яка переходить на рівень поза суб'єктних та об'єктних відносин, і за цим рівнем виникає безодня, яка дає можливість охарактеризувати весь культурний потенціал носіїв родового досвіду. Йдеться про те, що цей родовий досвід привласнила собі марксистська філософія, і він залишився абстрактним.

Слід особливо наголосити, що існує амбівалентність вітчизняної ментальності: з одного боку, – це відчуття меншовартості, що постійно надихається нашими ЗМІ та «публічними політиками», з іншого боку, – це хизування славним історичним минулим. Звідси виникає феномен «кризи самоідентифікації» або ж «дефект головного дзеркала» (Ліна Костенко). «Гуманітарна аура нації», що спирається головним чином на літературу, мистецтво і освіту, є утворенням надзвичайно делікатним».

⁹ Розова Т.В., Чорна Л.В. Людина. Культура. Філософія. (Проблема людини в європейській філософії). Книга 1.– Київ-Одеса: Освіта України, 2015. С. 55-56.

Імперативи та нормативи національної ідентичності як екологічні детермінанти виглядають не завжди адекватними. Будь-яка реальність стає ситуативною, залежною від свого часу, і не завжди сприймається буквально через десятиліття. Якщо в дев'яності роки емоційне захоплення і розбудова ідеальної національної держави духу була автентичним витоком самовиявлення національної ідеї і духовності, то зараз виникають інші побоювання та реалії, які свідчать про те, наскільки український етос і весь простір праксеології загнаний в кут капіталізму, має не просто вижити, не просто здійснити себе, але й здійснити свою людську гідність.

Культура стає рудиментарним фантомом, арт-феноменом, залишається побічним елементом соціальної системи, яка втрачає свою реальність і зводиться до засобу мовлення, комунікації, створення чогось продуктивного. Іншими словами, на початку XXI століття ми повинні осягнути реальність та вкоріненість культури. Вона визначається не лише як засіб, як єдність цілепокладання та цілездійснення. Культура вимагає самодостатності, екологічності, цілісності в якій дається людині світ. Культурна ідентичність у цифрову епоху, має залишатися на сам перед культурою людини всередині, а не в зовнішньому, оманливому, цифровому вигляді.

Якщо характеризувати сьогоденню культуру в рамках парадигм образного устрою світотворення який визначається як вічний мир у Е. Канта, як війна всіх проти всіх, у Т. Гоббса, як мир змагання у Д. Локка, то можна сказати, що спосіб буття об'єкта вічного миру давно усунутий. Ми знаходимось в стані, який перманентно зсувається земною кулею і осягає нас. Культура як цілісність в даному вимірі стає надзвичайно проблемною і водночас найважливішою з усіх інших проблем.

М. Фуко пише: «Антропологія без якої, без сумніву, не обійтись сучасній думці, можна виявити в досвіді Ніцше: через філологічну критику, через біологізм особливого роду Ф. Ніцше досягнув тієї точки, де людина і Бог співзалежні один з одним, де смерть Бога синонімічна зникненню людини. Де грядуще прирештя надлюдини означає неминучість смерті людини. Тим самим Ф. Ніцше передрікав нам це майбутнє, одночасно і як виток, і як закінчення і як ціль, визначає той поріг, за яким тільки і може мислити сучасна філософія, безперечно те, що він ще довго буде впливати на її розвиток»¹⁰.

М. Фуко так закінчує свій пасаж про роль людини в історії і про її здібність мислити взагалі: «Всім тим, хто ще хоче говорити про людину, про царство людини і про її звільнення, всім тим, хто ще ставить питання

¹⁰ Michel Foucault. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. Psychology Press, 2002. 422 p.

про те, хто така людина у своїй суті, всім тим, хто хоче виходити з людини в своєму пошуку істини, і, навпаки, всім тим, хто хоче зводити істину до самопізнання людини, всім тим хто не згоден на формалізацію без антропологізації, на міфологізацію без демістифікації, хто більше не бажає мислити без думки про те, що мислить саме людина, всім цим безглузким формам рефлексії можна лише протиставити філософський сміх»¹¹. Можна сказати, що немає людини більш агресивної, яка хоче підкорити іншу людину, немає нічого сильнішого ніж сліпа віра в свого ідола, яким може бути не тільки надлюдини, Бог, чи будь яке створіння, а і «Великий Брат» Дж.Орвела.

Антропологічний епілог, кінець історії, і всі інші екологічні образи лише підтверджують, підказують, як бути, як існувати, в чому безпека. І тут всі образи Е. Канта, зокрема моральний абсолют практичної філософії є невід'ємним від біблійних моральних максим. Ці образи загострюють дихотомію «Я» і «Іншого», суспільства в цілому, роду і всесвіту. Йдеться про те, що антропний вимір свідчить про те, що не можна мати уявлення про космос, про всесвіт про природу, не маючи уявлення про людину. Цей феномен М. Бубер зазначив як прадистанціювання, тобто відношення до Бога стає засадою відношення до іншої людини. Власне це і є гармонізуючим принципом, це і є засадою будь-якої безпеки, і безпеки збереження людини, яку поховали всі постмодерністські філософи, яка і досі живе, і намагається подолати всі рефлексивні грати трансгуманізму, дисфункції гуманізму, який втрачає єдність ідеї виховання і людяності.

М. Гайдеггер, в роботі «Лист про гуманізм» зазначає: «Етос означає місце перебування, помешкання. Словом «етос» іменується відкрита місцевість, в якій мешкає людина. Відкритий простір його місцяперебування дозволяє з'явитись тому, що стосується людського ества, захоплюючи його, перебуває поблизу нього. Місцяперебування людини заключає в собі і зберігає явлення того, чому людина належить у своїй сутності»¹². М. Гайдеггер далі підкреслює: «Якщо ж згідно з основним значенням слова етос назва «етика» повинна означати, що вона осмислює місцяперебування людини, тоді думка, що продумує істину буття в сенсі визначальної стихії людини, як екзистуючого ества, є сама по собі етикою в її витoku. Думка ця, разом з тим, є також і не тільки етика, тому що вона є онтологія. І справді, онтологія завжди мислить лише сутне в його бутті. Однак, поки не осмислена істина буття, будь-яка онтологія залишається позбавленою свого фундаменту». Тому

¹¹ Michel Foucault. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. Psychology Press, 2002. 362-363 p.

¹² Heidegger M, Brief über den humanismus. 1947. 189 p.

думка, яка намагалась в «Бутті і часі» вникнути в істину буття, назвала себе фундаментальною онтологією.

Фундаментальна онтологія намагається повернутись до тої сутнісної основи, з якої виростає осмислення істини буття. Вже через іншу постановку питань це осмислення виходить за рамки «онтології» метафізики (також і кантіанської). Але «онтологія», будь то трансцендентальна, або докритична, підлягає критиці не тому, що продумує буття суцього і при цьому занурює буття в поняття, а тому, що не продумує істину буття, і тим самим, випускає з виду, що є більш строге мислення, ніж понятійне. Думка, яка намагалася вникнути в істину буття, в скудності першого прориву дала слово лише дуже мало чому із зовсім іншого виміру»¹³.

Такий підхід дає можливість констатувати, що проблема культури вноситься за межі антропологізму, за межі абстрактного гуманізму, вона потребує культурно-історичного тлумачення та дескрипції, не тільки суто феноменологічної, а й метафізичної. Найголовнішим є те що культура є проблема моральна, вона вносить на перший план людину, яка відповідає за людство, якому не байдужа та людина, що в своєму осередку створює новий план і реальність, на яку вона дивиться з надією.

5. Системогенез культури цифрового соціуму

Культура як динамічна цілісність, що постійно оновлює механізми адаптації до культуротворчого контексту (діалог культур), продукування цінностей буття людини та передбачення майбутнього, традиційно визначається в рамках теорії системогенезу та культурогенезу. Втім, і досі не опрацьовані механізми або рефлексивні конструкції культуротворення, які б свідчили про те, що культура існує як складний системний вимір людського буття, в якому людині дається можливість знайти те, що вона не може знайти ніде – безсмертя. Хотілось би зауважити, що в сучасному світі слід прийняти до уваги таке визначення як цифровий культурогенез, а саме процес появи і становлення цифрової культури як такої. Так само як і цифровий системогенез, який забезпечує пристосування організму до сучасних умов життя.

Чого вартий досвід К. Шудрі, яка писала про передбачення майбутнього в мистецтві, про естетичне передбачення досвіду культуротворення. Втім, ситуація адекватної реконструкції механізмів культуротворення є більш складною реальністю, яка свідчить про те, що культурогенез і системогенез є нероздільними. Системогенез не може бути здійснений без культурогенезу, як і навпаки. Тобто будь-яка

¹³ Heidegger, M. Being and Time. Oxford: Blackwell Publishing. 1962. 524 p.

рефлексивна система системності буття, поведінки, діяльності, почуттів людини є культурно детермінованою, не може вийти за рамки тієї культури, в якій здійснюється аналіз культуротворення, і, навпаки, культура як цілісність формується в рамках того кола рефлексивних парадигм інтерпретації (антропологічного, лінгво-семіотичного, візуального поворотів), які функціонують «тут і зараз», зокрема в рамках ситуації, пов'язаною з глобалізацією. З ситуацією, обумовленою ще однією реальністю постсучасного світу, яку ми визначаємо як належність незалежних країн бувшого СРСР до посткомуністичного простору.

Посткомуністичний простір – це абстракція, яка презентує стадію культуротворення, яка склалася в бувшому СРСР, країнах Східної Європи, з падінням великих наративів (свободи, рівності, комуністичної перспективи) та формуванням автохтонного капіталізму. Ситуація «пост», яку пов'язують з ситуацією постмодерну (Ф. Ліотар), «пост-культурою» (В. Бичков), буде існувати ще довго, поки десятиліття новітніх поколінь не позбудуться «котлованної» реальності будівників комунізму – безкінечного відходження людей в небуття, яке було пов'язано з чорними вирвами, пошуком «ворогів народу», військовими парадами тощо.

Сутність проблеми національного, яка зараз рефлектується в рамках посткомуністичної культури, майже в усіх пострадянських країнах полягає в тому, що національне як модус культури обумовлене недавнім минулим, ще не відірвалось від котлованих настанов. З часом ми починаємо розуміти, що культура як цілісність є динамічною цілісністю розвитку, де національні інтенції корелюють з глобалістськими. Ми традиційно звикли, що в західних країнах під національною культурою розуміється та культурна реальність, яка утворюється разом з державою за доби Модерну.

Досить цікавою є думка представниці київської філософської школи Г. Коваadlo, яка зазначає, що: «Спільною ж рисою всієї новоєвропейської філософії, яка характеризує стиль мислення всієї доби, є безумовна віра в силу та могутність людського розуму, віра у можливість розв'язання за допомогою розсудку будь-якої проблеми, що впливає з обставин людського життя. Мислячий розсудок та абсолютно-вірогідне знання, що отримується з допомогою останнього, стає вихідним пунктом і разом з тим предметним підґрунтям духовного та моральнісного вдосконалення людини. І тільки таке знання відкриває шлях для досконалості людини та досягнення нею загальнолюдських ідеалів.

Така лінія міркувань, коли моральнісні орієнтації людини і взагалі її практичне життя потрапляє в залежність від того, наскільки правильно людина пізнає своє становище в універсумі природи й знає міру своєї

підпорядкованості її законам, була принципово протилежною традиційній і панівній на той час феодально-клерикальній ідеології, що опиралася виключно на традиційно-особистісні орієнтації, і свідчила про принципову зміну в уявленнях про буття. У середні віки виразом справжнього, достеменного буття був Бог – як певний осередок духовності, з яким ототожнювались усі особистісно-людські виміри. Бог – це «уособлена воля, розум, почуття людини», що винесені за межі сутності людини. Осягнути божественну сутність можуть лише почуття людські – посередники між Богом та людиною, а не людський розум»¹⁴.

Грунтовне бачення світоглядних підвалин доби Модерну знаходимо у О. Гомілко: «У зверненні до новоєвропейської думки нами керує більш ґрунтовна і більш теоретично вагома зацікавленість, ніж суто історичний інтерес. Феномен Нового часу і відповідна йому цивілізація не відійшли у минуле. Наша сучасність є їх безумовним продовженням. Історично та культурно ми все ще живемо в межах Нового часу: сучасна європейська цивілізація є його нинішньою історичною формою.

Звертаючись до феноменів новоєвропейської метафізики, ми, аналізуємо метафізичні підвалини європейського типу життя в його головних цивілізаційних вимірах. А тому новітнє осмислення інтелектуальних рішень Декарта, Бекона, Лейбніца, Спінози, Канта, Руссо набуває значення самоосмислення сучасної епохи, виявлення і досі працюючої у складі сучасної європейської цивілізації метафізичної настанови, котра, образно кажучи, є рушійним духом тіла культури. Саме такою є популярна сьогодні проблема модерного та постмодерного виклику. Це проблема актуальності та виправданості для сьогодення класичних рішень західноєвропейської метафізики XVII – XIX ст., новаторський дух яких отримав у сучасній літературі дещо вільну, а втім, влучну назву – «проект модерну».¹⁵

Таке бачення доби Модерну надає нам можливість осягнути досить складні світоглядні основи сучасності, знайти місце у сьогоденні національної української культури. В посткомуністичному просторі все набагато складніше, тому виникає так багато міфів, які свідчать про утворення національної української культури. Так, знаходять декілька десятків староукраїнських слів в «Слові о Полку Ігоревім», національне пов'язують з українським бароко та ін.

Коли ми говорим про сучасну Україну, то варто визначити, що вона виникла не тоді, коли країна набула державності, хоча це період

¹⁴ Ковадло Г. Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософської моралі. – К.: Інститут філософії Г. С. Сковороди НАН України, 2004. С. 13.

¹⁵ Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К.: Наук. думка, 2001. С. 29.

важливих рубіконів створення української національної культури як державного проекту. Але українська національна культура виникла зовсім не так, як це відбувалося в західному ареалі. Проект національної культури сучасності традиційно вбачають в русі нонконформізму 60-70 років ХХ століття.

Проблема системогенезу не є ширшою, ніж проблема культурогенезу, так і навпаки. Коли ми потрапляємо на терен системного аналізу в контексті культури, коли предметом аналізу стає національна культура, то важливо відмітити, що кожний суб'єкт культуротворчості є актором багатьох підсистем: моральної, естетичної, етнічної, є продуцентом цінностей культури, але не можна знайти прямих паралелей, аналогів між теорією систем та цілісністю культури, більше того, не варто інкримінувати позитивістський дискурс у філософську реальність культуротворення.

Культура не є горизонтом щодо розуміння духу гуманізму як гаранту яка орієнтована на цілісність людини. Культура є лише засобом і можливістю відтворення гуманізму (духовного, сакрального, ідеального), є можливістю здійснення людиною своїх людських, а можна сказати і «надлюдських» прерогатив і здібностей бути. Цей контекст так чи інакше потребує тематизації, рубрикації. Ми розглядаємо культуру як єдність поведінки – моральний аспект, діяльності – праксеологічний аспект, стану – естетичний аспект. Якщо йдеться про екологію культури, то це суб'єктний вимір культуротворення як гарант самоздійснення цілісності трьох компонентів, що є необхідними для того, щоб визначити культуру як реальність культуротворення та людинотворення, як реальність утворення майбутнього. Екомайбутне культури залежить від того, наскільки цілісно, гармонійно людина усвідомлює національну реальність культуротворення, де системи ідентичності маркуються як можлива, наявна, пост-наявна системи, що в різних контекстах є можливістю здійснення особистості як цілісності людини і соціуму.

Систему умовно визначають як: систему-конгломерат, де утворюється єдність частин, абсолютно не пов'язаних між собою; систему-механізм, де частини поєднані між собою як машиноподібна конструкція (варто навести номінації «мегамашина» в культурі Єгипту, «механодетермінізм» в культурі Нового часу, «машина бажання» в постмодерністській культурі), в цій моделі авторефлексія відсутня, але завжди діє образ того, хто запускає годинник, – Бог, винахідник з професійного кола, що лічить та долає час (маг, філософ, проповідник); систему-організм як функціональну систему, що має здібність до

самоорганізації; систему як самокеровану цілісність, що діє на основі зворотного зв'язку, петлі рекурсії.

Так, О. Шпенглер розумів систему культури в екзистенційному сенсі, вважав, що всі культури живуть та помирають, як люди. Шпенглер визначав культуру як організмичний об'єкт, спираючись на протофеномен Гете. На відміну від живого організму, який живе і помирає, культура має образ безсмертя, без якого вона не є культурою як такою. В культурі продовжується життя людини не лише в потойбічному просторі релігійних можливостей бути, але й в просторі інших духовних цінностей. Це надзвичайно важливо з точки зору функціонального простору культуротворення.

Отже, якщо акцептор дії, випереджуючи майбутнє, здійснює в системі-організм це «тут і зараз» у функціональному просторі системотворення, то в культурі існує також протилежний механізм, який зондує минуле. Так, звернення до метафізичних витоків, за Е. Мореном, є одним із факторів реінтеграції, регенерації та ювеналізації, оновлення системи як розшук новітніх можливостей самореалізації культурної цілісності. В духовному вимірі людини, яке оточене цифровим колом життя, дуже важко поєднати такі поняття як факт і віра. Адже в сьогоденні набагато простіше віднайти фактичне підґрунтя того, чи іншого явища, ніж віднайти віру в щось невідоме і недосліджене людством, а найголовніше віру всередині самого себе.

Для формування сучасних національних культур важливо підкреслити, що історичне накопичення досвіду у змагальних процесах, забезпечуючих адекватне входження зовнішнього світу у кожен етнопростір, знаходиться у відповідності з внутрішніми факторами, які протягом тисячоліть були рішучими для життя предків. Ю. Богуцький визначає культурогенез як фактор самоздійснення людини: «Отже, людина посідає особливе місце в системі світобудови саме тому, що через її форму буття найповніше розкривається зміст світового цілого, тобто людське буття водночас є і формую саморозкриття буття як такого. Йдеться про те, що культурогенез (як становлення форми осмисленого впорядкування світу) пов'язаний передовсім з «онтологічною доцільністю» доповненням ним стихійних форм природної організації. Відповідно, свідомо діяльність суспільного суб'єкта є засобом «самоусвідмлення матеріального світу», підсистемою якого є «олюднений» світ культурного буття»¹⁶.

Поняття «культура» і «цивілізація» наближуються одне до одного тому, що вектор зондування метафізичних витоків і зондування

¹⁶ Богуцький Ю. Самоорганізація культури: онтологія. Динаміка. Перспективи. Київ : «Веселка», 2008. 199 с.

майбутнього здійснює запоруку і генерацію образів, засобів, де сакральне або пересувається на периферію, як це відбулося в постмодерні, або, навпаки, виноситься на поверхню у вигляді національної ідеї яка ще не сформульована. Всі піддаються спокусі однозначних нерелевантних імперативних викликів плакатного типу. Національні ідеї не формуються на мітингах, у філософських кабінетах, вони виборюються життям тих авторів які створюють культуру.

Культура сучасності орієнтується на виміри культуротворення, які пов'язані з поверненням в культуру пострадянських країн Абсолюту, Великого Іншого, Бога. Надбання київської філософської школи проблематизували онтологічний, феноменологічний та екзистенційний виміри культуротворення, що потребує додаткової теоретичної рефлексії в контексті культури України.

Таким чином, культура є єдність поведінки – моральний аспект, діяльності – праксеологічний аспект, стану – естетичний аспект. Екологія культури – це суб'єктний вимір культуротворення як гарант самоздійснення цілісності трьох компонентів, що є необхідними для того, щоб визначити культуру як реальність культуротворення та людинотворення, як реальність утворення майбутнього. Екомайбутне культури залежить від того, наскільки цілісно, гармонійно людина усвідомлює національну реальність культуротворення, де системи ідентичності маркуються як можлива, наявна, пост-наявна системи, що в різних контекстах є можливістю здійснення особистості як цілісності людини і соціуму.

Підкреслимо, що система не є однорідною, в ній існують підсистеми, кожна з яких живе, функціонує в різних часових модальностях (ефект гетерохронії). Якщо йдеться про культуру, то очевидно, що моральний аспект відстає від факторів адаптації, від естетичного. Завдяки стану людина більш спонтанно сприймає зрушення навколишнього середовища. Дієвий вимір культуротворчості більш структурований на основі цілепокладання та цілездійснення, засобів праці. Розвиток діяльності людини свідчить про те, що людина не лише вписана в просторово-часовий континуум, але вона його змінює в контексті модельних перетворень рефлексії у практичні дії.

Отже, проблема культури, полягає в тому, щоб зберегти суб'єкт культуротворення, зрозуміти суб'єктність культури як паритетні відношення між акторами цивілізаційних трансформацій, тектонічних розривів в будь-яких сферах культури: політичній, економічній, ідеологічній, моральній, естетичній тощо. Авангардний, модерний, трансавангардний, постмодерний типи культуротворення в контексті

буття сучасного соціокультурного простору визначили себе як андеграунд та нонконформізм.

Необхідно зазначити, що амбівалентність культуротворення як передбачення майбутнього та зондування минулого надає можливість не лише адаптації та реадaptaції, а й продукування новітньої цілісності, творчості, креації. Це надає культурі можливість здійснити себе як самодостатній завершений образ, гештальт (мегаобраз) патерн (зображувальну, віртуальну конструкцію суцього). Бінарність ситуації доповнення проектування майбутнього в культурі, проектуванням минулого свідчить про те, що сам процес проектування є амбівалентним.

Отже, культура як система не є прямолінійним дискурсивним потоком або низкою співскладених дискурсів, системогенез як культурогенез здійснюється як єдність досистемних, системних та надсистемних культуротворень.

Не менш актуальним у ХХІ столітті є визначення системогенезу та культурогенезу національної культури в контексті глобалізаційних процесів як альтерглобалізаційної парадигми. Звернення до аналізу великих систем у Е. Морена стає певним адаптивним ланцюгом щодо визначення культури як духу гуманізації, що в свою чергу спонукає до більш розгорнутого аналізу культури.

6. Інформація як основа для спілкування культур

Можна стверджувати, що підхід до інформації як до ідеального за часів кібернетичних візій, вже втрачає сенс. Навіть інформаційний уряд як система, яка зацікавлена у інформаційних реаліях, не відповідає сенсу цього поняття. Йдеться про те, що людина кожен день зустрічає потік інформації, який на неї виливається тисячами каналів, далі вона поринає в інші засоби інформації. Така регенерація, поліцентризм, семіосфера (за Ю. Лотманом) інформаційного простору вражає тим, що він стає безособистісним.

Варто коментувати інформацію в контексті категорії вчинку, дискурсів моральної відповідальності, але за цим стоїть дилема: дилема персоніфікації та відповідальності. Якщо вважати інформацію пустою формою, то все просто: персоніфікація є оздобленням пустої форми, обличчям персони, а відповідальність – це те, що надає форму. «Вчинок» є тією категорією, яка дає можливість показати, що він є стрижень, на основі якого має будуватися стратегія і система культури, щодо комунікативного дискурсу та його інформаційної інфраструктури. Не дивлячись на всі інновації інтерпретації тексту, на всі позбавлення його авторства, вчинок залишається вчинком, за цим стоїть певний норматив і певна селекція дискурсів, їх «проріджування», як пише М. Фуко. Втім,

визначення глибинного дискурсу, який заперечує М. Фуко, завжди є бажаним, а це, за Умберто Еко, є платоністичний вимір буття, яке не може бути трансформованим.

Ейдос – ідея, глибинний дискурс, що відкидає М. Фуко, в українській культурі є не лише можливим, а й самодостатнім. Таким глибинним протофеноменом є кордоцентризм як сердечність буття.

Не може бути ідеальної прагматики, вона завжди є орієнтованою на прибуток та бізнес, на те, що дає кошти, що перетворює комунікацію в рекламу, на якийсь інший, орієнтований на здобич шлях буття. Тому всі зазначені образи розуміння етосу, комунікативні ландшафти як персональні ландшафти підштовхують до того, щоб говорити про персоніфікацію інформації, яка виводить нас на проблему морально-естетичної ідентичності людини як цілісності культури, яка постає надзвичайно гостро. Це є надетнічна, надполітична, наднаціональна ідентичність, яка вирішується в рамках культури.

Розуміння етики спілкування як комунікативної етики, за К.-О. Апелем, спирається на більш глибинний феномен етики, що виходить за межі діалогу, за межі комунікації як такої, свідчить про виклик буття, за М. Гайдеггером, як глибинний сакральний етос, що дає горизонт, який належить осмислити в рамках інформаційних стратегій України. Ці реалії не є комунікативно маніпулятивними, не є структурно-деструктивними, не є здійсненими на підставі тих чи інших регулятивів. Це регулятиви культурні, де екологічний етос, який формується навколо сакрального виміру культури, примушує шукати свого Бога, починаючи з Модерну і закінчуючи Постмодерном, де єдиного Бога шукати вже не варто. Отже, можна лише визначити, що цей регулятив М. Гайдеггер назвав екзистенційним викликом, поштовхом шукати надію, і, більше того, вироком буття. Цей виклик дає той горизонт, образ, який належить осмислити в рамках інформаційних стратегій гуманізації сучасного соціокультурного простору України.

Вони не є комунікативно маніпулятивними, не є конструктивно деструктивними, не є здійсненими на підставі тих чи інших комунікативних регулятивів. Ці регулятиви є філософсько-культурними: екологічний етос формується, коли сакральний вимір божества є все ж таки екологічним. Людина без божества, без Бога, до якої б конфесії вона не відносилася, не є людиною на цій землі, і тому зараз ця істина дійшла до всіх. Всі почали змагатися у боротьбі шукати свого Бога. Необхідно визначити, що сьогодні створюється нескінченна низка девальвацій ідеології, яка перетворюється на брудний полілог, брудний тому, що автори цього полілогу говорять своє, а ті, хто задають питання, заздалегідь вже домовились про відповіді на них. Така

домовленість та клішований дискурс створює клішовану людину – реципієнта, який не здійснює не лише аналізу, але навіть не здатний відчутти сутність того, про що говорять. Весь цей контекст спонукає до визначення глибинних моральних констант.

Здається, це справді важливий і надзвичайно цікавий феномен, який можна визначити як певну персоніфікацію інформації. Чому персоніфікацію? Тому, що буття персональне, тому що його не можна відчутти, якщо ти не живеш. Тому, що буття не може існувати само по собі, воно існує лише в тобі. І Парменід, і Гайдеггер по-різному оцінюють цю істину. Отже, персональність буття, персоніфікація інформації як означення її в різних контекстах спілкування, бачення, діалогу з іншим, утворює той контекст, який можна зазначити як поліфункціональність, полімодальність, поліреальність етосу як етичного самоздійснення людини в соціокультурному просторі сучасних реалій.

Проблема персональності інформаційного повідомлення корелює з пошуком систем регуляції передання інформації, однією з котрих вважається електронний уряд. Потрапляючи в полон, так званої, комунікативної етики, ми так чи інакше повинні звернутися до думок К.-О. Апеля, Ю. Габермаса. Якщо К.-О. Апель намагається раціоналізувати етику дискурсу, етику комунікативну, а Ю. Габермас визначає її як безмежний простір можливості людини приймати участь в дискурсі, важливо зазначити, що цей дискурс вже описаний, структурований, несе в собі клішовану матрицю можливостей спілкування. К.-О. Апель зазначає: «Можливість такого взаємопорозуміння щодо критеріїв, взірців, стандартів правильного рішення в усіх людських життєвих ситуаціях передбачає, що мовленнєве взаємопорозуміння саме в кожній можливій мовній грі апіорі пов'язане з правилами, які можуть бути встановлені не шляхом «конвенції», а, навпаки, – уможлиблюють «конвенцію». Ці правила всіх конвенційно встановлених правил належать, на мою думку, не певним мовним іграм, або життєвим формам, а трансцендентальній мовній грі, або необмеженій комунікативній спільноті»¹⁷.

Говорячи про такі поняття, як «мовна гра», дискусія, діалог, слід визначити і таке поняття як «цифровий діалог», «цифрова мова», «цифрова дискусія» Ці поняття, не тільки дають змогу ширшому і одночасному колу спілкувань, а і можливість для встановлення швидких і одночасних норм поведінки для всього суспільства. Прикладом можна назвати ту ж саму реєстрацію на сайтах. Тобто, для того щоб ввійти в

¹⁷ Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема. Ермоленко А. *Комунікативна практична філософія: підручник*. Київ : Лібра, 1999. С. 231 – 255.

коло спілкування, а саме в глобальну сферу, потрібна обов'язкова локальна (реєстрація) дія.

Можливість брати участь в дискурсі означає можливість бути задіяним в контексті клішованих систем комунікації. Ю. Габермас пише про те, що дискурсивний підхід визначає типи інтеракції: «Типи інтеракції відрізняються насамперед механізмом координації діяльності, зокрема тим, що вживається природна мова лише як медіум передавання інформації, чи також як джерело соціальної інтеграції. У першому випадку йдеться про стратегічну дію, у другому – про комунікативну дію. Тим часом, як тут дієвими для координації діяльності є зусилля до мовного взаємопорозуміння, тобто єднальна енергія мови як такої, там досягнена координація лишається залежною від впливу суб'єктів діяльності на ситуацію й одне на одного, що відбувається в межах немовної діяльності»¹⁸.

Тому так важливо говорити про відповідальність і персональність інформації в контексті єдності всіх можливих потоків дискурсивних повідомлень. Людина, яка має можливість обирати інформаційний простір, обирає його не за звичаєм, зразком, модою, а за тим принципом, до якого вона звикла. Вона сідає вранці і слухає новини, а потім її цікавлять шоу, передачі, ігрові контексти та ін. Можна стверджувати, що такий підхід є споживчим або ж небезпечним з точки зору того, що людина може втратити свою цілісність, стати частиною дискурсу, може стати залежною від дискурсивних практик.

Так, виникає проблема бульварної етики, яку зводять до етикету. Хто зараз не лається на екрані, як це роблять майже всі ведучі, той усувається з авансцени медійного дискурсу. Треш-культура з її нецензурним «стьобом» стає нормою політичних дискусій та, більше того, пропагандистських акцій, які претендують на патріотизм. Якщо патріотизм доводиться у вигляді лайки, то, вибачте, він виглядає зовсім неадекватним. Про це ніхто не дбає, люди все більш заохочені новим витком експресії екзистенційного перекрокування через бар'єри агресивних подій-шоу.

Отже, цензура є, але одночасно її немає, пропаганда замінює собою нормальний культурний дискурс, а, так званий, патріотизм на показ перетворюється в агітку. Весь цей контент є надзвичайно брудним, потребує гуманізації та гармонізації, тут треба шукати прості прийоми, які вже давно засвоєні в рекламі. Йдеться про рекламну комунікацію, але у даному випадку вона є більш комунікативною по суті, ніж рекламною реальністю, дає можливість означити контент як цілісність

¹⁸ Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ. Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ : Лібра, 1999. С. 287 – 324.

дискурсивного повідомлення і водночас є ознакою персонального втілення інформації.

Коли інформація стає епіцентром культури, тут вже виникає проблема, проблема її людської відповідності комунікативним реаліям.

ВИСНОВКИ

Розвиток інформаційних технологій на початку XXI століття зумовив багато різних норм поведінки, які впливають на формування культури в сучасному суспільстві. Культура, як і самоідентичність пізнається через соціальні мережі, базуючись не на історичних підходах, а на сучасному баченні світу, шляхом освоєння «трендової» культури, та життям на показ.

В цілому, перед культурною ідентичністю тої чи іншої національності, постає питання, як поєднати сакральний, духовний, ментальний досвід минулих і теперішніх поколінь, в культуру майбутнього: культуру цифри і інформації, культуру співіснування духовного і технологічного розвитку.

Важливим є те, що технологічний, інформаційний, медійний вплив на культуру і ідентичну цілісність нації, це тільки один із етапів, який проходить сучасний світ. Однак, варто пам'ятати, що всі періоди в історії людства це ніщо інше, як шлях, який так чи інакше буде пройдено.

Цифровий світ, дає можливість збереженню і передачі великої кількості інформації майбутнім поколінням. Однак, цей інформаційний пласт знань, має містити як теперішні так і минулі дослідження питання національної культурної ідентичності нації.

АНОТАЦІЯ

Розділ присвячено дослідженню специфіки розвитку культури національної ідентичності в цифрову епоху. Культура України знаходилася на етапі формування, зміни, освоєння нових, сучасних норм світового устрою. Мета розділу полягала в розумінні, та розробці тих напрямків діяльності людини, які дадуть змогу співіснуванню і взаємодії духовного і технологічного розвитку суспільства. Для цього проаналізовано поняття глобалізації та глокалізації буття. Визначено можливості продукування майбутнього та цінностей буття людини в рамках теорії культурогенезу та системогенезу. Уточнено, що система гуманізації соціокультурного простору, не є інструктивно-нормативним конгломератом, а має свою стратегію і тактику. Стратегія орієнтована на формування цілісності культури і цілісності людини як носія нації, носія національних інтересів, національних форм існування соціуму. Тактика

орієнтована на зовнішні регулятиви, які дають можливість позначити цілісність культури перед межею, яку не можна переступати. Визначено, що персоніфікація інформації в контексті сучасних дигітальних (цифрових) трансформацій комунікацій є одним із важливіших принципів визначення акторів передання повідомлення, суб'єктів дискурсу та відповідальності за зміст інформаційного повідомлення, який презентується в складних медіальних трансформаціях сьогодення. Морально-естетична цілісність людини в дискурсі неможлива без верифікації інформації, визначення тих носіїв комунікативного простору, які стають продуцентами комунікації та її реципієнтами. Людина легко споживає інформацію в Інтернет, включається в потік трансформаційних процесів, виступає одночасно і продуцентом і реципієнтом. Така симультанність свідчить про те, що персональність подвоюється, помножується, стає надзвичайно розмитою. Цифрова епоха дає можливість розвитку багатогранності свого «Я», однак, це коливання цілісності і духовної стабільності особистості.

Література

1. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема. Ермоленко А. *Комунікативна практична філософія: підручник*. Київ : Лібра, 1999. С. 231 – 255.
2. Богуцький Ю. Самоорганізація культури: онтологія. Динаміка. Перспективи. Київ : «Веселка», 2008. 199 с.
3. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ. Ермоленко А.М. *Комунікативна практична філософія*. Київ : Лібра, 1999. С. 287 – 324.
4. Гелд Д., Мак-Грю Е, Голдблатт Д, Перратон Д. Глобальні трансформації / пер. з англ. В. Курганського, В. Сікори. Київ : Фенікс, 2003. С. 385.
5. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К.: Наук. думка, 2001. С – 29.
6. Ермоленко А.М. Взаємодія стратегічної та комунікативної раціональності за умов глобалізації. *Людина і культура в умовах глобалізації*. Київ : ПАРАПАН, 2003. С. 72.
7. Кизима В. В. Тоталогія. Київ : Парапан, 2005. С. 15.
8. Копієвська О. Р. Трансформаційні процеси в культурних практиках України: глобальний, глокальний контекст та локальні особливості (кінець ХХ – початок ХХІ ст.). 2018. С. 145 – 148.
9. Ковадло Г. Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософської моралі. – К.: Інститут філософії Г. С. Сковороди НАН України, 2004. С – 13.

10. Розова Т.В., Чорна Л.В. Людина. Культура. Філософія. (Проблема людини в європейській філософії). Книга 1.– Київ-Одеса: освіта України, 2015. 328 с.
11. Чорна Л. В. У пошуках ідеалу. Монографія – Київ: «Освіта України», 2016. 241 с.
12. Heidegger, M. Being and Time. Oxford: Blackwell Publishing. 1962. 524 p.
13. Michel Foucault. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. Psychology Press, 2002. 422 p.
14. Robertson R., Lechner F. Modernization, Globalization and the Problem of Culture in the World-Systems Theory. Theory, Culture & Society. 1985, N3.

Information about the author:
Chornyi Roman Volodymyrovych,
Candidate of Philosophical Sciences,
Lecturer at the Department of Social Sciences
Ukrainian National Tchaikovsky Academy of Music
1-3/11, Architect Horodetsky Str., Kyiv, 01001, Ukraine